

Pauvres, protection et dynamiques pastorales au sahel

André BOURGEOT

Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France,
52 Rue du Cardinal Lemoine 75005 Paris, France

Pauvreté ? Entre les pauvres de ma paroisse, de mon quartier, ceux de ma mosquée, ceux que je rencontre dans le métro, et le concept de pauvreté telle que la Banque mondiale le définit, quels liens peuvent-ils exister pour cerner ce concept fortement connoté par une approche ethnocentriste qui procède de la déferlante mondialisation ? Celle-ci renvoie à une conception, ou plus précisément à une vision économiste de la pauvreté en omettant de souligner que c'est le système économique, pudiquement appelé « libéral » qui, dans ce cas, est générateur de pauvreté économique pour certains et d'enrichissement pour d'autres. Le système est cohérent. En effet, puisqu'il se veut économique, il entraîne une compréhension économiste de la pauvreté.

Qu'en est-il de la pauvreté pour des sociétés qui ne sont pas encore structurellement intégrées dans l'économie de marché, mais qui sont, *de facto* ou *de jure*, confrontées directement ou indirectement, aux problèmes de privatisations ?

Pour appréhender cette problématique, je m'appuierai sur trois types d'approches qui se combinent et qui visent à une appréhension globale de la pauvreté au sein des sociétés pastorales. La notion sera donc traitée par une approche holistique qui permettra de souligner les spécificités des représentations que s'en font, par exemple, les sociétés touarègues, ainsi que les singularités des systèmes sociaux de la production. Ceux-ci évoluent en interactions avec les formes juridiques coutumières qui conditionnent l'accès aux ressources naturelles et leur utilisation, ainsi que les nouvelles formes génératrices de l'émergence d'un foncier pastoral régi (régenté ?) par des codes ruraux¹.

Approche anthropologique

Ce chapitre se limitera à mettre en évidence la polysémie des termes touaregs qui traitent de la pauvreté et de son contraire la richesse. Celle-ci s'exprime par trois termes principaux, à savoir :

- *éhé* (pl. *ihérawen*) : il désigne à la fois un troupeau de petits ruminants dont la taille se situe entre 50-150 têtes, et les biens matériels (argent ; fortune). Le mot privilégie l'aspect matériel et quantitatif. Il exprime un état objectif.

- *elkher* (pl. *elkhiren*) : il recèle une signification plus morale et qualitative que matérielle. Il concerne le bienfait, le cadeau, le « bien », la paix et renvoie à des actions entre les hommes et recourt également à dieu.

¹ Le Code rural nigérien servira d'exemple.

- *tagergist* (pl. *tigergas*) : il nomme l'omoplate (os et chaires attenantes)². Les Touaregs considèrent que cet os est le plus important du corps humain, à cause de sa superficie et du fait qu'il protège le cœur. Ce bouclier protecteur de la vie (avec tout ce qu'elle recèle) est une richesse. Cette allégorie³ synthétise les deux signifiants précédents : elle incorpore les aspects quantitatif, qualitatif et physique de la richesse dont les éléments constitutifs sont isolables.

En revanche, la notion de pauvreté, plus polysémique, est davantage diluée dans l'ensemble des rapports sociaux et des valeurs morales qui animent cette société.

Tout comme la richesse, la pauvreté est un concept abstrait qui n'a pas d'équivalent en *Tamacheq* (Touareg) : il n'y a que des pauvres aux origines multiples.

Quatre termes serviront à la cerner :

- *talaqqé* (pl. *tchileqqawin*) : ce terme, fréquemment utilisé, incorpore plusieurs signifiants. Il désigne une personne (ou un groupe de personnes) démunie qui connaît des difficultés matérielles et sociales pour assurer sa survie alimentaire et son autonomie familiale. Il indique également une famille dont le chef est décédé ce qui place son épouse et leurs descendants dans une situation de *tchileqqawin* (pauvres).

Pour tenter de résoudre cette situation la famille sait pouvoir se reposer sur un réseau d'entraide (*tchighurad*) circonscrit par la parentèle touarègue bilatérale et masculine. Dans ce cas le couple « *tchighurad-tchileqqawin* » est solidaire et recèle une valeur centrale fortifiée par la notion de *ashek* (« code de l'honneur » ; pudeur ; code moral de comportement social⁴) qui doit s'appliquer tant à soi-même qu'à l'autre. En effet, un homme se doit de ne pas tomber dans la dépendance (protection) d'un autre, lequel se doit de ne pas laisser sombrer un parent dans la dépendance : c'est une éthique, une valeur subliminale et narcissique. A cette notion s'apparente celle de *tékéraket* (pl. *tikeroukad*) qui évoque un acte que l'on n'ose pas accomplir par respect (bienséance ; sentiment d'honneur), à l'égard de quelqu'un ; il s'inscrit dans un « code de conduite » relationnelle qui, lorsqu'il est transgressé, sème la honte.

Ces trois termes « *tchighurad-tchileqqawin-ashek* » constituent trois valeurs sociales, trois signifiants consubstantiels qui, dans la pratique sociale, entravent le passage à l'état de pauvreté en maintenant les liens parentaux et sociaux.

L'un, *tchighurad*, incarne la force⁵ ; l'autre, *tchileqqawin*, la faiblesse et le troisième (sublimé), *ashek*, fait la synthèse des deux autres au nom de « code de l'honneur qui exprime la force d'un homme adulte pour résoudre la faiblesse dans l'honneur.

Tout autre est la signification de *talaqqé* dans ses connotations sociale, politique et générationnelle. En effet, le pauvre et la pauvreté englobe :

² L'os est pérenne et la chaire consommable. On retrouve la symbolique de l'omoplate chez certains arabes bédouins qui, le 3^e jour du mariage, perforent l'os dans le dessein d'exposer l'absence de virginité de la toute jeune mariée. Celle-ci peut alors être immédiatement répudiée.

³ On notera que celle-ci n'est pas substantialiste car la moëlle épinière ne participe pas de leur conception de la richesse.

⁴ Cette traduction est indicative.

⁵ On remarquera que ce terme indique aussi, chez les agropasteurs Kel Owey, la prestation attribué pour compenser la « force travail » déployée lors de travaux de jardinage ou autre.

- Tous ceux qui ont un statut social de dépendants (tributaires ; affranchis ; artisans ; esclaves) ce qui caractérise un rapport politique au sein d'un système social et qui se démarque d'un rapport économique. En effet, un aristocrate (*amajegh* ; pl. *imajeghen*) peut être dans une situation de pauvreté matérielle et économique, tout en considérant ses sujets comme des « pauvres » (*tchileqqawin*). A ce rapport collectif s'ajoute la relation de protection davantage fondée sur la personne ou la parenté (épouse ; cadets ; familles démunies).

- Les personnes qui n'ont plus (ou pas encore) de « forces » : les vieillards, les enfants et les malades.

- Les femmes dans des situations marginales : les veuves et les femmes divorcées qui sont « chef de famille ». Ce dernier aspect souligne l'importance primordiale de l'homme. A cet égard, l'idéologie touarègue considère, logiquement, qu'un garçon est une « assurance » tandis qu'une fille est une « charge ».

Il apparaît ainsi que, par delà ces aspects normatifs, la représentation de la pauvreté et des pauvres chez les *Kel Tamacheq* (Touaregs) concerne la faiblesse et ressortit davantage à l'absence (ou la carence) de pouvoirs politiques et sociaux qu'à l'absence de capacités économiques.

Cette approche anthropologique de la pauvreté dans les sociétés touarègues où prévaut l'endogamie sociale tend à montrer qu'il n'existe pas de lien mécanique entre les inégalités sociales, de statut, la hiérarchie politique et la pauvreté. Sans sombrer dans une vision idéelle ou idéalisante, il existe encore, « en brousse », des phénomènes sociaux régulateurs qui maintiennent la socialisation. Ces phénomènes sont inhérents aux valeurs religieuses de l'islam, aux codes moraux de comportement, tel que par exemple, l'*ashek*.

En revanche, le développement des inégalités économiques ancrées dans l'essor de la production des cultures commerciales (pomme de terre, oignons, ails) chez les agropasteurs Touaregs Kel Owey du septentrion nigérien génère de la pauvreté et de l'enrichissement. Elle est fondée sur l'introduction de technologies nouvelles (moto-pompes, pesticides, engrais), sur l'extension pionnière des superficies cultivables qui conduisent quelquefois à transformer un puits pastoral en un puits maraîcher, sur la prolifération de la propriété privative ainsi que sur de nouveaux rapports au travail et à la main d'œuvre.

Cependant, dans la phase actuelle de ces mutations, les mécanismes de redistribution sont maintenus à travers, notamment, les « travaux communautaires » (les *gayas*), et les rituels religieux comme les *tchikutawin* (sg. *takoté*) qui s'apparentent à des aumônes collectives qui pérennisent les relations aux ancêtres. Ces pratiques socio-religieuses réactualisent la cohésion sociale, réactivent la solidarité autour du travail et des croyances communément partagées.

Sur la base de ces exemples, on peut en déduire que l'invariant qui caractériserait la pauvreté serait la faiblesse sociale, économique, parentale, politique et physique. La situation extrême s'exprimant par l'*echchil* (pl. *ichchilen*) Enfin, est pauvre celui qui, comme la terre stérile, ne féconde plus.

Analyse zootechnique

D'une manière générale, la reproduction des systèmes sociaux de la production à dominante pastorale, se construit sur quatre grandes composantes :

- La structure des troupeaux selon les espèces, les sexes, les âges, qui conditionnent la composition et la taille du troupeau associée à la taille de la famille lesquelles sont sujettes à des variations sans le temps et selon les circonstances.

- La disponibilité en main d'œuvre (familiale ; parentale ; salariale ; contractuelle) nécessaire à l'utilisation des espèces animales (reproduction biologique ; commercialisation ; obligations sociales)

- La possibilité d'assurer la mobilité-flexibilité du cheptel fondée sur la recherche de consommation des ressources naturelles fortement soumises aux aléas climatiques, aux compétitions diverses entre pasteurs ainsi qu'entre pasteurs et agriculteurs ; aux conditions sociales d'accès aux ressources renouvelables (droits d'usage, du premier arrivé, de la soif ; préséance ; prééminence foncière) et aux prestations qui en découlent.

L'analyse de cette ossature permet d'évaluer l'état de groupes pastoraux. Elle tend à souligner que le système économique pastoral n'a pas d'autonomie car il est fortement imbriqué dans d'autres composantes (sociales ; religieuses ; écologiques)

En revanche, la taille et la structure du troupeau peuvent, d'une manière générale, procurer des données concrètes sur l'importance de l'élevage dans l'économie pastorale et plus particulièrement son influence dans l'économie familiale qui demeure l'unité d'observation la plus pertinente pour ce qui concerne la pauvreté.

Dans ces conditions, quels peuvent être les indicateurs socio-culturels, techniques et économiques de la pauvreté qui permettraient d'en cerner le seuil ?

La diversification des espèces animales dans la composition du troupeau peut être une stratégie de lutte contre l'appauvrissement car elle permet de répartir les risques et de valoriser les avantages inhérents à chaque espèce animale. *A contrario*, l'absence de diversification peut se traduire par une spécialisation de la production pastorale qui correspond, socialement, à deux situations opposées et donc à deux stratégies contraires. L'une révèle un enrichissement fondé sur l'élevage du gros bétail (bovins et camelins) facilement commercialisable. Elle implique une grande taille des troupeaux et nécessite une main d'œuvre importante. L'autre est marquée par un appauvrissement qui conduit à se spécialiser dans la production de petits ruminants (notamment les caprins) afin d'assurer la survie de l'unité familiale.

Cette dernière stratégie peut-elle permettre la reconstitution lente d'un troupeau de bovins visant à sortir de la pauvreté ? Compte tenu du taux d'échange entre les deux espèces, cette seule stratégie qui autoriserait à rétablir la viabilité pastorale semble difficile sans l'apport d'aides extérieures, quelle qu'en soit la nature. Il s'avère ainsi que les bovins assurent une fonction essentielle dans l'économie domestique et dans les processus d'enrichissement qui, toutefois, demeurent éphémères et fragiles.

Dans cette situation, la phase ultime qui pourrait caractériser la pauvreté serait alors une désocialisation de la famille restreinte qui ne serait plus en mesure

- De subvenir à ses besoins alimentaires et monétaires à cause d'un effectif de têtes de bétail commercialisable trop faible.

- D'honorer ses obligations sociales, religieuses (dons ; aumônes rituelles) et de reproduction familiale (pré-héritage et héritage pour former de nouvelles entités conjugales autonomes). Dans ces dernières circonstances, la main d'œuvre familiale devient un surplus car la composition équilibrée du troupeau (laitières ; reproductrices ; bêtes destinées à la vente) et sa taille devient trop insignifiante au regard de la main d'œuvre disponible.

- Compenser les carences alimentaires par le produit des activités de cueillette et de chasse qui sont souvent loin d'être négligeables

- De se reconvertir dans des activités agricoles qui participent, paradoxalement, des stratégies pastorales, dans des contextes de pauvreté et de forclusion de la production sociale pastorale. Cette reconversion peut déboucher sur des situations de sédentarisation éphémère, temporaire ou durable, mais pas nécessairement irréversible, et/ou induire des nouvelles formes d'agropastoralisme. Celles-ci peuvent devenir un moyen pour éviter la pauvreté pastorale ou en sortir.

- D'assurer la réciprocité à travers les pratiques de solidarité qui pérennisent la cohésion sociale (prêts d'animaux ; confiage) et confirment l'appartenance à une communauté, tout en maintenant une dépendance entre les unités domestiques.

Les principes de redistribution (ou de réciprocité) dans les processus de circulation des animaux renvoient à une éthique sociale ancrée dans la réciprocité consubstantielle à la solidarité. Quand ces deux valeurs cardinales ne peuvent plus être réalisées, alors, l'entité famille-troupeau se désagrège dans un laps de temps difficile à estimer, et se trouve placée dans une situation de marginalité qui peut conduire à des processus d'exclusion sociale.

Cette situation extrême peut entraîner le départ de la famille vers d'autres lieux, d'autres espaces, d'autres territoires « extra parentaux » et participer à l'accroissement des bidonvilles urbains. On assiste là à une situation de forclusion sociale et économique qui peut s'inscrire dans l'irréversibilité. À l'inverse, le maintien de la famille sur ses espaces pastoraux habituels peut l'institutionnaliser dans la marginalité et la pérenniser dans une économie de disette.

D'une manière plus générale (et sans jugement de valeur), lorsque l'on assiste à l'impossibilité de reproduire les liens de dépendance (individuels ou collectifs) incluant les rapports de protection, il y a risque d'exclusion et matérialisation de la pauvreté.

Lorsque l'action humaine ne peut plus intégrer (ou agir) sur ces indicateurs, ils peuvent alors caractériser un « seuil de pauvreté ». Ils révèlent l'impossibilité pour des individus ou des groupes de pasteurs d'assurer la reproduction sociale de l'économie domestique pastorale.

Investigation juridique

Ce chapitre abordera le problème du statut des terres pâturables et pâturées à travers la combinaison entre intérêts personnels (ou familiaux) et l'usufruit de biens communautaires⁶ visant à la préservation-reproduction des ressources naturelles communes afin d'en éviter les processus de surexploitation.

On soulignera qu'une des singularités des sociétés pastorales réside dans le fait que les espaces pâturés se définissent, entre autres, par l'appropriation des ressources naturelles selon des techniques et des savoirs particuliers, mis en œuvre par des êtres humains eux-mêmes soumis à des rapports sociaux et à des relations de parenté. L'appropriation communautaire (par la consommation) de ces ressources induit un contrôle social éphémère (le temps de cette consommation), régulier (cycliquement) ou circonscrit (retour sur les mêmes lieux). Dans le contexte actuel, un certain nombre de pasteurs et de spécialistes en développement prônent une privatisation des points d'eau, voire des pâturages qui leur sont structurellement associés. Cette approche n'est pas nouvelle. Elle s'appuie sur la déjà vieille théorie issue de la « Tragédie des communs »⁷ pour laquelle la recherche de l'intérêt personnel immédiat est fondamentalement contradictoire à une gestion communautaire et rationnelle. En conséquence, un contrôle démographique doit s'imposer, y compris à l'échelle mondiale.

Cette théorie qui rappelle les analyses malthusiennes est constitutive d'un modèle qui se veut universel. Par-delà le « parachutage » conceptuel, cette « Tragédie » peut être tragique pour les pasteurs car elle nie leurs spécificités. En effet, il existe selon les cas, des relations informelles et coutumières de concertation entre les usagers appartenant à des communautés différentes, en matière d'accès aux ressources. Ces relations illustrent des formes de contrôles sociaux (non juridiques au sens du droit civiliste), sur un espace pâturable fortement conditionné par une diversité de points d'eau (eux-mêmes diversifiés dans leurs usages) régis par une juridiction particulière, c'est-à-dire :

- Les forages : propriété étatique considérée comme bien public au sens défini plus haut : ils génèrent un espace dégradé (quelquefois irréversible) et surexploité car perçu par les usagers comme un espace « hors contrôles sociaux locaux » et sur lequel ne peut s'exercer aucune autorité locale.

- Puits dits « traditionnels » pérennes : rôle du puisatier, des chefferies locales.

- Puits cimentés qui, selon les endroits, ont tendance à être considérés comme « bien public ».

- Mares temporaires ou pérennes perçues par les usagers comme des biens communautaires naturels.

- Puisards éphémères adaptés aux conditions saisonnières et utilisés comme biens communautaires quasiment naturels

⁶ Cette expression se démarque de celle qui consiste à recourir à la notion de « biens publics » laquelle incorpore une obligation d'usage non exclusif et non négociable. Elle se différencie également de la notion de « biens collectifs » souvent connotée par celle de « collectivisation » et qui ne se réfère pas, implicitement, aux formes d'organisations sociales des communautés usagères de l'espace.

⁷ Son fondateur en est le professeur de biologie Hardin

- Fleuve : comme bien public (selon nos catégories juridiques) considéré comme un don généreux de dieu.

Ces six points d'eau sont structurellement complémentaires dans la définition sociale, écologique et économique d'un espace pâturable et pâturé. Il s'agit donc d'un espace dont la représentation et l'utilisation est foncièrement ouvert. Cette ouverture est inhérente aux dynamiques pastorales lesquelles sont flexibles, changeantes, et qui peuvent varier d'une année sur l'autre. Il en découle que cette flexibilité structurelle ne peut être enfermée dans une approche figée d'un droit civiliste qui exclut toute fluctuation. De surcroît, ce droit doit être appliqué sous peine de sanction, alors que la combinaison de plusieurs droits, renvoie à une conception négociable incorporant les aspects informels car il n'y a pas d'autonomie du juridique. Celui-ci est imbriqué dans les relations sociales intra et extra communautaires.

À la différence des modes d'accès et de gestion d'un « espace public », cette négociation est porteuse de restriction consentie dans les conditions d'accès et d'utilisation des ressources naturelles et oblige à des concertations qui, il est vrai, peuvent prendre des formes de palabres. Mais mieux vaut la palabre que l'absence de communication. Dans les structures pastorales dites « traditionnelles », la pauvreté s'identifie à une situation où le pasteur n'a plus la capacité de négocier l'accès à ces ressources.

En revanche, la Loi est génératrice de privatisations et, en conséquence, d'exclusion potentielle qui aiguise les contradictions intra et extra communautaires. Elle transforme les négociations-palabres en négociations-marchandes au détriment des plus démunis, institutionnalisant ainsi la pauvreté et légitimant les rapports de domination sur un espace qui se fige.

Elle ne peut qu'engendrer des antagonismes et de la violence issus des droits exclusifs. À la différence de la Loi qui possède un caractère obligatoire, exécutoire et pénal, la coutume recèle un caractère socialement contraignant mais négociable.

Qu'en est-il du Code rural nigérien ?

Celui-ci semble accorder aux pasteurs une meilleure protection foncière en écartant d'une part une légalisation de droits formels de propriété et en leur reconnaissant d'autre part, des droits prioritaires (mais non exclusifs) d'accès aux ressources pastorales confirmés par la création de terroir d'attache. Ces deux aspects appellent quelques remarques.

Sur le plan juridique, qu'est-ce qu'un droit prioritaire ? Qui le définit ? Qui en détient et en confère la légitimité ? Quels sont les moyens légaux dont disposent les pasteurs pour faire respecter des droits d'usage prioritaires reconnus (mais non définis) qui vont s'exercer sur un « terroir d'attache » dont on ignore précisément ce qu'est la nature de cette attache. Quid de l'aire pastorale pâturable ?

Dans l'article 2 du décret, le terroir d'attache est caractérisé comme une « unité territoriale déterminée et reconnue par les coutumes et/ou les textes en vigueur, à l'intérieur de laquelle vit habituellement pendant la majeure partie de l'année des pasteurs, unité à laquelle ils restent attachés lorsqu'ils se déplacent que ce soit à l'occasion de la transhumance, du nomadisme ou des migrations. »

Sur le plan sémantique, on rappellera que le terme terroir désigne avant tout une étendue de terre limitée et considérée du point de vue de ses qualités et de ses possibilités agricoles. Il est souvent réservé à la partie d'un finage de village sédentaire consacrée à l'agriculture. Il implique une notion d'espace fixe, borné et façonné par l'homme qui l'exploite. C'est, aussi, un des éléments qui compose le paysage agraire.

Or, chez les pasteurs nomades, le rapport de l'homme à l'espace est médiatisé par l'animal : ce n'est pas l'homme qui façonne directement l'espace.

Par ailleurs, le terroir défini comme « unité territoriale » opère un glissement sémantique. En effet, le terroir est un concept géographique tandis que le territoire est une notion qui relève du politique. La notion d'espace est suffisamment floue pour permettre justement la réalisation sociale de la production pastorale telle qu'elle a été définie plus haut.

Dans les sociétés hiérarchisées où prévaut l'endogamie sociale, comme chez les Touaregs par exemple, le passage de ce concept géographique à son signifiant politique transforme une prééminence foncière détenue par l'aristocratie autrefois guerrière, en une légalisation de la domination de ces groupes sur les dépendants (anciens tributaires, affranchis ou esclaves), et en légitimant *de facto* et *de jure* l'inégalité des rapports sociaux face à l'accès aux ressources naturelles.

Par ailleurs, le recours au terme « attache » induit une idée de sédentarisation. L'expression « terroir d'attache » incite ainsi à une fixation sur un territoire qui vise (volontairement ou non) à circonscrire les pasteurs nomades sur des espaces délimités sans pour autant leur donner la « propriété » du sol, donc, sans leur permettre d'y investir.

Sur le plan des représentations, le statut juridique des terroirs d'attache place la terre au centre de toutes les préoccupations. De ce fait, le code rural nigérien attise les convoitises et les compétitions autour des ressources foncières qui servent de support matériel et de cadre juridique à l'utilisation des ressources naturelles et singulièrement à l'eau.

Or, les sociétés pastorales ne s'intéressent pas essentiellement à la terre mais principalement à ce qu'elle recèle, c'est-à-dire ses ressources naturelles qui adhèrent au sol et à son environnement.

L'article 28 de ce Code stipule que la propriété du sol peut être reconnue à une communauté dont les activités nécessitent une « implantation fixe et pérenne ». Cette appréciation est en contradiction avec la nature et le système d'exploitation des ressources naturelles par les activités pastorales sujettes à de nombreux aléas. Une telle conception révèle la mise en œuvre de processus de sédentarisation dont la notion de terroir d'attache est porteuse car elle est déconnectée de l'ensemble d'un espace pastoral nécessaire à la réalisation d'un cycle annuel de la production pastorale.

Qu'advierait-il de la gestion d'un espace pastoral ou de terroir d'attache si certains individus, groupes lignagers ou communautés locales s'approprièrent des sites stratégiques en les occupant d'une manière « fixe et pérenne » ? Il s'ensuivrait inévitablement de violents conflits. Faudrait-il créer le conflit pour pouvoir le gérer, ou bien gérer l'espace d'une manière équitable et juste, afin précisément d'en éviter l'émergence ?

Ainsi, le législateur place les pasteurs dans des situations de précarité structurelle face aux agriculteurs, aux pouvoirs locaux et étatiques. Cette précarité ternit et entrave le développement de la viabilité pastorale et conduit, en définitive, à constater l'institutionnalisation d'une « pauvreté juridique » qui relègue les pasteurs aux marges sociales et économiques. Pourtant, ces sociétés qui, sur le plan historique et par-delà les crises qu'elles ont connues, ont montré leur apport aux richesses nationales, leurs contributions civilisationnelles et leurs capacités à satisfaire leurs besoins alimentaires domestiques et au-delà.

On ne peut enfermer les pasteurs et autres agropasteurs dans une unité géographiquement (ou administrativement) circonscrite. Les espaces pastoraux doivent être nécessairement ouverts et flexibles. De surcroît, on insistera sur le fait qu'il n'existe pas un pastoralisme mais des pastoralismes combinés ou non à l'agriculture et, à leur suite, des fonciers pastoraux coutumiers qui gèrent le couple mobilité-flexibilité.

Cette approche qui souligne l'importance de la reconnaissance de la diversité s'inscrit à l'encontre de l'harmonisation des droits qui caractérise les conceptions étatiques.

Harmoniser, c'est emmurer le pastoralisme nomade dans un système foncier fermé ; c'est entraver la gestion des déséquilibres et laminer l'existence de pastoralismes différents au profit d'un seul modèle.

En résumé, le « terroir d'attache » est un principe limitant qui réduit le pastoralisme nomade au rayon d'action quotidien des vaches laitières autour du puits habituel.

Ce terme mal défini, mal interprété et sujet à caution, n'offre pas de réelles garanties aux pasteurs « attachés » à ce terroir auquel pourrait se substituer la notion de terrain. Celui-ci concerne une partie de la surface de la terre destinée à un usage particulier ; il ne recèle pas d'aptitudes agricoles. En y accolant le mot « parcours », on précise l'usage particulier du terrain. Il implique un déplacement ordonné, une itinérance et non pas une errance.

Quelle autre notion pourrait alors se substituer à celle de « terroir d'attache » ? Celle de terrain de parcours paraît être plus appropriée aux sociétés pastorales. En effet, si la terre confère un droit de culture, le terrain de parcours donne un droit de pâture, c'est-à-dire un droit d'exploitation (consommation) des ressources naturelles végétales, minérales et fauniques. Il constitue une unité socio-spatiale dont l'étendue est conditionnée par un cycle annuel de production pastorale, toutes activités, toutes saisons confondues.

En revanche, le terroir d'attache transforme un droit de pâture sur un terrain de parcours en un droit réel qui induit une transmission de droits détenus par les groupes sociaux les plus puissants. Cette transmission se métamorphosera, à terme, en titres fonciers qui permettront de refuser le droit de pâture, c'est-à-dire le droit de s'approprier les ressources naturelles par la consommation, et favoriseront l'exclusion, la marginalisation et les conflits intercommunautaires.

Face à ces mutations et transformations, comment réorganiser le monde et l'espace pastoral ?

Au concept de terrain de parcours, qui correspond aux dynamiques internes des sociétés pastorales, devrait être associé celui de domaine pastoral qui offre plus de garantie patrimoniale et d'appropriation que celui de terroir d'attache.

Les domaines pastoraux, dont la nature est juridictionnelle, constitueraient des espaces réservés à l'activité des pasteurs. Ils constitueraient des unités spatiales flexibles reconnues par les coutumes et/ou les textes en vigueur. Ils engloberaient les terrains de parcours et les terroirs d'attache.

En définitive, on peut considérer que dans un contexte d'extension de terre cultivable, de diminution des espaces pâturables, de désorganisation des différentes formes de transhumance et d'uniformisation de la législation du foncier pastoral, le couple interactif « mobilité-flexibilité », risque d'être amputé de ses dynamiques spécifiques.

Dans bien des cas, cette situation fait que ces dynamiques internes, et plus particulièrement la mobilité, ne permettent plus d'éviter des conflits grâce aux déplacements, à la fluidité et à la plasticité. À la mobilité qui organise la gestion rationnelle de l'espace, succède souvent une divagation irrationnelle des troupeaux qui devient source de conflits. Ces derniers sont en quelque sorte l'aboutissement d'une « chaîne opératoire » dont le principal maillon est l'amputation de la mobilité qui suscite, selon les cas, une divagation et/ou une concentration des troupeaux, génératrices de dégâts agricoles dans le premier cas et de surcharge dans le second.

Divagation et concentration s'inscrivent dans des conjonctures marquées par la raréfaction des ressources naturelles qui deviennent des enjeux de compétitions conflictuelles et parfois meurtrières. Elles témoignent de l'émergence d'un foncier pastoral conflictuel lié à l'essor démographique, à des besoins d'argent de plus en plus important et au développement des cultures d'exportation. Ainsi, la compétition autour des ressources naturelles devient une compétition autour du foncier pastoral qui radicalise les divergences d'intérêt au sein même des sociétés pastorales et exacerbe les oppositions entre pasteurs et agriculteurs. Ces conflits revêtent rapidement un caractère ethnique voire raciste.

Sans être entré dans une analyse détaillée des différents articles qui constituent ce Code rural, on peut cependant avancer que, sur le plan juridique, les activités et les sociétés pastorales demeurent peu protégées. Elles subissent plus de contraintes (étatique ou autres) que de droits susceptibles de garantir leur maintien ou leur essor.

Il en découle une situation de pauvreté juridique dont les fondements résident dans une approche ambiguë, floue, réductrice et uniformisatrice des juridictions civilistes que recèle ce Code⁸

Sans considérer les droits coutumiers comme une panacée, le recours à ceux-ci permet le maintien de la diversité des droits. La coutume est du droit vivant, du droit toujours adapté, car il exprime dans ses règles orales, l'éthique du groupe à un moment donné. En fait, la coutume est une « règle au jour le jour » : elle n'anticipe pas sur l'avenir, mais elle est

⁸ Cette analyse se limite au seul Code rural. Elle ne prend pas en compte les potentielles modifications du Code pastoral qui est actuellement (juillet 2003) en cours d'élaboration.

conditionnée par le passé qui est reconstruit et rendu vivant par les rites et les rituels qui, en définitive, légitiment et socialisent en permanence la coutume.

La reconnaissance juridique et sociale des mises en valeur spécifiques aux espaces occupés par les sociétés pastorales et/ou agropastorales permettrait de bâtir les fondements d'un patrimoine foncier pastoral inaliénable, garanti par les autorités étatiques et coutumières auxquelles seraient attribuées des fonctions d'arbitrage. Ce patrimoine particulier répondant à des intérêts généraux (ceux de la nation) pourrait conférer aux usagers (pasteurs ; transhumants ; agropasteurs) des droits et des obligations qu'il conviendrait d'appréhender et de définir en commun. Tels pourraient être les rôles et les fonctions assignés à la mise en œuvre des lois de décentralisation, procurer un contenu réel à la gestion participative exercée par les usagers et rééquilibrer les relations entre pasteurs et entre pasteurs et agriculteurs, les mettant ainsi au même niveau.

N'oublions pas que ces sociétés appartiennent au patrimoine mondial. Elles ont un rôle essentiel à jouer dans la préservation du patrimoine génétique végétal et animal dont le caractère indispensable devrait conduire à réhabiliter des espaces dégradés sous l'effet de multiples facteurs, et à restaurer la bio diversité.

Soulignons enfin qu'une reconnaissance officielle de la manière de vivre et des modes de produire pastoraux pourraient faire l'objet de débats à l'Assemblée nationale et figurer dans la Constitution.

On n'est rien quand on est pauvre.

Pour conclure les analyses qui précèdent, on notera que les indicateurs de pauvreté avancés par la Banque mondiale⁹ ne permettent pas d'évaluer un « seuil de pauvreté » si l'on ne prend pas en compte le système social, économique, les techniques de production, les formes d'appropriation, les valeurs religieuses qui régissent le fonctionnement de ces sociétés.

Il existe encore, en quelle que sorte, une « économie morale » fondée sur des logiques spécifiques, qui ne sont pas assimilables à une économie dont les ressorts sont essentiellement marchands. En conséquence, il est légitime de s'interroger sur les valeurs explicatives et la validité opératoire des indicateurs émis par cet organisme bancaire qui oriente le développement mondial.

Faut-il générer la pauvreté pour la transformer en marchandise dans le dessein de l'éradiquer ?

Bibliographie

Bary Silla, 1997. « Rapport de synthèse des dispositifs législatifs et réglementaires en matière de pastoralisme : Bénin, Burkina Faso, Mali, Niger, Sénégal et Tchad », 39 p.

Boureima Dodo, 1997. « Le code rural nigérien, une expérience inéquitable de gestion des ressources naturelles » 1997 . 7 P.

⁹ Niveau de revenus ; consommation, satisfaction des besoins fondamentaux ; analphabétisme.

Bourgeot A, 1995. **Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité et résistance**, Paris, Karthala, 544p/

Bourgeot A, 1999 (Sous la direction de). **Horizons nomades. Société, développement et démocratie**. Paris Karthala ; 491 p. (introduction : 7 : 51).

Bourgeot A, 2000. « L'eau dans les sociétés pastorales saharo-sahéliennes » in **De l'eau en Afrique à l'orée du XXI^e siècle**. Université Senghor ; Alexandrie (Egypte) ; colloque international : 24-26 octobre 2000 : 75-85

Clanet J.C., 1982. « L'insertion des aires pastorales dans les zones sédentaires du Tchad central » *Les Cahiers d'Outre-Mer* ; (139) : 205-227.

Foucauld Ch. de., 1951: **Dictionnaire touareg-français**. Imprimerie Nationale de France, 4 tomes.

Gado Boureima Alpha, 1996. « Le code rural au Niger : une réforme prometteuse, une application difficile » in **Démocratie, enjeux fonciers et pratiques locales en Afrique**, Paris, l'Harmattan : 120-133.

Lund Ch., 1996. « En attendant le Code rural au Niger : une réforme prometteuse, une application difficile » in **Démocratie, enjeux fonciers et pratiques locales en Afrique**, Paris, l'Harmattan : 120-133.

Magnant J.P., 1997. « Premières réflexions suite à une enquête sur le foncier pastoral », 11 p. Dactylogr.

Marty A., 1992. « Niger. Droit de l'eau en milieu pastoral » *Revue Histoire de Développement* : 6-10.

PRASET, 1995. « Atelier régional sur les systèmes traditionnels de gestion des ressources pastorales et l'harmonisation des règlements en matière de pastoralisme » Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales–Burkina Faso ; 75 p.

Thebaud Br., 2002. **Foncier pastoral et gestion de l'espace au Sahel (Peuls du iger oriental et du Yagha burkinabé)**, Paris, Karthala, 318p.